Магичните лекувания в българската народна медицина

Минчо Георгиев

Интересът към народната медицина напоследък непрекъснато расте по различни причини. Но наред с търсенето и приложението на редица полезни лечебни народни практики винаги трябва да се държи сметка за обстоятелството, че народната медицина генетически отвежда към условията на докласовото общество и носи много от чертите на първобитното мислене.

Редица лечебни практики, оказали се рационални, след като магичното мислене става проницаемо за опита, претърпяват по-нататъшно развитие и усъвършенстване, а други (независимо от своята безполезност) се пазят в традиционната култура и достигат повече или по-малко променени до съвременността. Затова днес е особено наложителен един опит за осмисляне на тези магични лечебни практики, които са свидетелство за духовните усилия на първобитните хора да се освободят от тежките болести и опустошителни епидемии. Успоредно с изясняването на различните лечебни магии в българската традиционна народна култура ще се спираме и на тясно свързаните с тях представи за болестите, които представляват допълнителен и несъмнен културно-исторически интерес.

* * *

Като единство на илюзорен начин на мислене, заедно с породилия го илюзорен начин на действие, лечебната магия е заместител на безсилието и ограничеността на обществената практика през първобитната епоха.[1] Магичните лекувания са главно предметно-обредни и словесни, а значителна част от тях са смесени.

В следващите редове ще направим опит за очертаване на историческото битие на магичните лечебни практики в българската народна медицина. Това са магичните лекувания (имитативни, контагиозни и смесени), баянията, молитвите за оздравяване. Ще се спрем кратко и на свързаните с тях здравеносни божества и техните празници.

При имитативното магично лекуване се извършват прости действия с обикновени достъпни предмети, ефектът от които се пренася мислено върху други — недостъпни физически (болестта) и дори мислено непостижими (нейната същност) обекти. В други случаи се провеждат цели драматургич-

[1] Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966; Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930.

но организирани церемонии, целещи игрово възпроизвеждане на действия, ефектът от които мислено се пренася върху предметите (болна ръка, глава и т. н.) или явленията (болестта), които трябва да бъдат повлияни.

Така, когато децата са уплашени от нещо, майките им ги принуждават да пикаят на камък (СбНУ, V, 117)[2], което трябвало да доведе до съпричастяване на страха и камъка и до вкаменяване на страха. Болестта от страх тук се схваща като неясна и недиференцирана същност, чието премахване се свързва с безжизнеността на камъка.

Имитативно-магичните действия са по-слабо застъпени в записите на материали по народната медицина, но в голям брой от случаите са послужили за сюжетна основа в баялните драматизации: „чуден" човек с „чудни" оръдия (брадви, колове и др.) добива „чудно" сирене след дълги премеждия в планината, което отнася на пазар и което купувачите разнасят — така да се разнесели уроците на урочасания (СбНУ, X, 88). В Родопите циреите се лекуват с намазване на борова смола с пожеланието: „кога са воарнеа сай писа на бурикана, туга и циркитеа да додат"[3].

Друг пример в това отношение е баянието със свредел против болки в ставите: „како шчо не върти свръделот налево, така и Трайка да го не върти рака (или нога или друго). Нека иде въртежот кай шчо валавици въртат" (СбНУ, XI, 87).

При контагиозните магични лекувания се цели съпричастяване на обекта (болния човек) с видимите и доказани свойства на достъпен обект. При уплаха на дете майката допира три пъти пръстите на разперената си дясна ръка до гърдите на детето и до земята с думите: „земня да се уплаши, ти да не се уплашиш" (СбНУ, V, 117).

Чрез последователни контакти с уплашения и със земята се извършва своеобразно „размяна" на болестта с неспособността на земята да се уплаши. В друг случай на уплашения дават да пие вода, с която е обляна секира (СбНУ, V, 117). Очевидно е съпричастяването на водата с остротата на секирата, при което се очаква тя (водата) да порази болестта „страх".

Контагиозна магия по механизъм е и лекуването чрез изяждане на ябълка, покрита с изписани тайнствени думи, на които се приписва силата да влияят върху болестта (СбНУ, XXII—XXIII, 29). Такъв е и маханизмът на вярата във въздействието на всички амулети. Съприкосновението с тях трябва да води до съпричастност на носещия ги и тайната сила, която те съдържат.

От посочените сили на контагиозно повлияване на болестта се вижда, че последната и тук се мисли за неясна, недиференцирана същност, за чуждо присъствие, от което човек трябва да се освободи.

При изясняване на смесените по механика на действие (имитативно-контагиозни) лечебни практики ще започнем с краткото преразказване на сложен магичен обред за лекуване на „клинове": ръстът на болния се измерва със свилен конец или с конец от вълнена прежда, изпредена от вълната на хапана от вълк овца. Преждата се навива на дренови клинове. Чрез този контакт болестта се „пренася" върху конеца и клина. Същите клинове се забиват в предварително издълбани дупки в ствола на бряст или черница: така както клинът се заклинявал в дървото, така да се заклинялa болестта.

[2] Материалите от Сборник за народни умотворения (СбНУ) се цитират направо в текста. Римската цифра след съкращението означава книгата, а арабската след нея страницата.

[3] Родопски напредък, 1904, кн. 3, с. 84.

Освен това болният чупи замътено яйце (очевидно така се цели и символно чупене на болестта), пие „клинова трева" трикратно, след което последната се изхвърля в някоя бара (очевидно в нея се изхвърля и болестта), пие от триците на дървото, получени от пробиването на дупката. В дворовете на народните лечители често се виждали брястове и черници с набити в тях и изсъхнали от „заклинената болест" клинове (СбНУ, V, 94). Една истинска стихия на магичното мислене! И тук болестта е неясна, неопределена същност, нещо външно по отношение на организма, което трябва да бъде отстранено.

Не по-малко сложен комбиниран обред, съчетаващ двете разновидности на магията, е лекуването на уроки. Със зелена паница се гребва вода от брод (очевидно водата е съпричастна с бродниците и тайните им сили) и в нея се гасят девет живи въглена в сложна и драматизирана последователност, при което се изричат цели повести за „чудни" случки, символизиращи в своето сюжетно развитие разпръскването на уроките и увреждането на виновника за тях. Водата в паницата се кръстосва три пъти трикратно (девет пъти), реже се с ножица, а накрая (девет пъти) със секира, след което болният се „запойва" и „полива" с тая вода. Освен това в баянето се намесват дяволът и ангелите.

Да не иде Иванка безредна.
Вран фърчи по небето,
бран седи на коминя,
брани душа и тело.
(СбНУ, V, 115)

Анализът на съдържанието на този пример показва наличието на следните основни моменти: 1. Водата е съпричастна на тайните сили на бродниците и допълнително се съпричастява със силата на огъня чрез гасене на въглените по механизма на контагиозната магия. 2. Същата вода се реже с ножица и брадва, като се цели символно увреждане на болестта по имитативния механизъм. 3. Болният се запойва и полива с тая вода и става съпричастен на нейната сила да прогонва болестта. 4. Баялните сюжетни композиции разгръщат символното прогонване на болестта. Намесват се освен това ангели и дяволи.

Примерът е изпълнен с логични компромиси. Водата е вместилище както на тайните сили, страшници за болестта, така и на самата болест, която се реже с острите инструменти. Болестта тук се мисли за нещо неясно, неопределено, с възможно жива природа, която подлежи на устрашаване.

В магичните практики вече установихме една част от универсалните народни лечебни средства. Това са води, треви, предмети, с които в процеса на магичното обредно лекуване болният се запоява, полива, омива. Във всеки случай това са всевъзможни растения (с имена еднакви или от същия корен с тези на болестите, за да се лекува по принципа подобното с подобно) и други предмети, които носят, осъществяват съпричастието между човека и тайните сили, призовани да повлияят върху болестта. На този принцип е подчинена и най-честата употреба на някои лековити билки.

Водата е от брод (бродници) или от самодивски кладенци, чешми и аязма (СбНУ, XXI, 67), или от водовъртеж, където движението се осъществява наляво (последното има магически смисъл). В други случаи водата се съпричастява с тайната сила на магични самодивски треви на огъня (чрез гасене на въглени в нея), на птичи пера (СбНУ, XXX, 7; XIII, 145), със силата на железни инструменти (ножици, брадви) и на железни парчета въобще (СбНУ, I, 79).

В повечето магични лекувания водата трябва да е „неначената“, т. е. да не е извършено никакво вмешателство върху пребиваването на тайните сили в нея. Интерес представлява употребата на т. нар. „мълчана вода“ (СбНУ, XXX, 7) — нарича се така, защото при наливането ѝ трябва задължително да се мълчи. Употребата на такава вода, както и извършването на лечебни обреди мълчешком, изхожда от обичая „говеене“ — обредно мълчание против демонични сили, които могат да осквернят водата и да я направят негодна за високото ѝ предназначение.[4] По-късно, през християнската епоха, водата става „светена“, т. е. идеята за нейната мистична сила принципно не се променя. Тук тя е съпричастна на божественото благоволение, вместо на тайните езически сили.

Използуването на огъня за лечебни цели се извършва главно, за да се уплаши болестта и да се прогони от тялото. Това се постига било като силата на огъня се предава на тялото чрез вода, в която са гасени живи въглени, било чрез допиране на стоплени предмети до болните места, било чрез преминаване през изгоряла пепел или жарава, както е в практиката на нестинарството.[5] И тук лечителят не се задоволява с реалната сила на огъня, но търси по-голямата сила, допълнителна на добития по необикновен начин огън. Последното добре личи в обичая да се лекува със „самотворен огън“—било получен от гръмотевици, било чрез триене на дървета (СбНУ, XXXII, 147).[6]

Освен самодивски треви в магичните практики се споменава за лекуване с прах от „червени самодивски камъни“ при „налетване“ (т. е. нагасване) на смагьосано място (СбНУ, XXI, 34; срв. СбНУ, III, 70).

Редица билки имат универсално магично лечебно предназначение. Д. Маринов (СбНУ, XXVIII, 574) сочи като най-често употребявани в магичните практики билките омайниче, любиче, деленка, перуника, комунига, чемерика, тинтява, вратика, пелин, кукуряк, великденче, гергевка, еньовка, росен, изтравниче и др., голяма част от които са силно отровни. В много от магичните лекувания се използува шипковият храст, за който се вярва, че е храст на самовилите (СбНУ, XIII, 135), т. е. че е съпричастен със силата им да разболяват и лекуват. За горните треви също се мисли да са самодивски (СбНУ, XXX, 7).

Но даже това не е достатъчно. За да бъдат сигурно лековити, те се берат при особени условия и време, по подходящ начин, който ги прави още по-съпричастни с тайната сила на самодивите. „Берат се преди изгрев слънце между Гергьовден и Спасовден, на Яновден или между двете Богородици“ (СбНУ, XII, 135).

Според широко разпространените вярвания „бурените за лекувания“ се донасят на народните лекари от самите самодиви (СбНУ, XXI, 34). В определените за това дни се правят „гергьовски“, „русалски“, „еньовски“ венец, през който провират децата за здраве, а билките изсушават и дават през цялата година за болести (СбНУ, XXI, 45).

Много естествено е вярата в силата на билките да прогонват змейове, родилка и уроки (СбНУ, III, 70) да потърси изворите на тази сила в съпричастността на билките с тайните сили, олицетворени във водните и горски

---

[4] М. Арнаудов. Студии по българските обреди и легенди. Т. 2. С., 1972, с. 204.

[5] СбНУ, кн. 1, с. 80; М. Арнаудов. Нестинари в Тракия. Студии..., Т. 1, с. 67.

[6] „Самотворен“ огън се използува при общоселски обред за лекуване на добитък, който прекарват през изкопана в бряг дупка, а от двете ѝ страни с факли, запалени от този огън, „зажижат“ главите на минаващите животни.

духове, а по-късно в християнските светци и обредни (кръст, босилкова китка, плащеница, миро, хлябове и др.) или обикновени предмети (цветя, хляб, масло и др.), престояли определено време в църква (СбНУ, XXI, 44—48).

Тук нямаме за цел да правим анализ на лекарствените средства в народната медицина. Главното е да направим опит за обосноваване на възгледа: в магичните практики тези средства се използуват с оглед на наличието в тях на тайни доброжелателни сили, получени от съпричастността им с демони и стихии в моменти на добронамереност. След като при лекуването на болестите се вярва в участието на мистични сили, естествено е билките да се мислят за вместилища на тези здравеносни сили. За българите, както и за много от останалите европейски народи, Еньовден (24 юни, денят на лятното слънцестоене) е най-подходящото време за бране на лековити билки. Това е в съответствие и с основната насоченост на еньовденската обредност.[7]

Лекуването с бурени, проводници на тайни здравеносни сили, предполага според народните представи болестите също така да са тайни недиференцирани сили или пък да са олицетворени като зловредни демонични същества: орисница, плътеник, дух на болест (чума, холера, шарка и др.). Неясната същност, дошла от злонамерените действия на магьосници („направено", „захранено", „нагазено", и др.) или от опредметена причина (дух, стихия, предмет, човек, животно), се мисли като нещо външно по отношение на организма, което подлежи на отстраняване.

* * *

Ако дотук разгледахме предметните магични практики, сега нека се спрем на техните еквиваленти, при които словесно се възпроизвеждат или допълват магичните действия. В този смисъл е напълно основателно разглеждането на баянето, подобно на клетвите, като разновидност на магията.[8]

М. Арнаудов нарича баянията „най-интересните документи на прастарата народна вяра" в тайнствената сила на словото.[9] Ето защо можем да очакваме в тях също така да открием елементите на прастарите представи за болестта и лекуването ѝ. Като цяло баянията (заклевания, формули, наричания, молитви) трябва да бъдат отнесени към бялата имитативна магия (символно причиняване чрез слово).

Най-старите записани баяния в българската, а и в славянската литература въобще са българските апокрифни формули и заклинания против болести и недъзи (в преписи от XIII в. насам), ухапвания от змии, бесни кучета, кръвотечения от носа и устата, зъбобол, мъчно раждане, против „всякаква болест и недъг", против природни стихии и т. н. [10] Тези формули и за-

[7] М. Арнаудов. Цит. съч., с. 242—254.

[8] М. Арнаудов. Баянията. — Ескулап, бр. 6—7, 1934; Ц. Гинчев. Нещо по българската народна медицина. — СбНУ, кн. VIII, с. 145; П. Цв. Любенов. Баба Ега. 1887, с. 52—57; И. Басанович. Материали за санитарната етнография на България (Ломският окръг). — СбНУ, кн. V, с. 77; Й. Захариев. Кюстендилското краище. — СбНУ, кн. XXXII, с. 137; Т. Петров. Санитарното и икономическо състояние на Орханийската околия. — СбНУ, кн. XXII, с. 66; Ст. Ватев. Народната ни медицина и народните ни лекари. С., (б. г.); Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. С., БАН, 1954.

[9] М. Арнаудов. Цит. съч.

[10] Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 536—556.

клинания в преобладаващия си брой не са влизали в установената църковна книжнина и най-често са напълно апокрифни творби, което дава основание на Цв. Кристанов и Ив. Дуйчев да ги считат за „за нашите по-стари баяния против болести и недъзи, които стоят понякога почти на границата с магията". Те принципно не се различават от магичните наричания от езически произход независимо от упоменаването на светии в тях.

При разглеждане на баянията всички изследователи сочат големите трудности при опитите да се подредят в някаква класификация поради изключителното разнообразие на текстовете. В различните съчинения се предлагат различни класификации на баянията, без да се поставя в основата им единен тезис. За нашите цели най-много подхожда баянията да се класифицират съобразно със средствата и предполагаемия механизъм на тяхното въздействие върху болестта.

Като най-стари баяния, вероятно с източно потекло, могат да се посочат баянията и заклинанията, чиито думи отдавна са загубили своя смисъл. При тях ефектът се очаква да настъпи главно от произнасянето или изписването на магичната формула. Например при ухапване на животно или човек от змия баячът отпраша пострадалия с думите: „Иди си, уздравену и вечи", а насаме произнася следните буквосъчетания: „Емлих меслина, мернушин депернушин шиатинушин кафес татиушин. . ." и т. н., след които думи ухапаното оздравявало (СбНУ, XXXVI, 161).

От всички баяния и заклинателни формули най-елементарни в своето съдържание и словесен израз са тези, при които се изричат пожелания болестта да спре или да напусне тялото на болния. В голяма част от баянията пожеланията се изказват в името на някой светия, най-често св. Богородица. „В името на св. Божа майка да иде злото тамо, дето петли не пеят, дето кучета не лаят. . ." (СбНУ, I, 78). В старобългарската заклинателна формула против кръвотечение се казва: „Спри, кръв, спри да не капеш — в името на отца и сина и светия дух, винаги и сега. . ."[11]

В редица случаи болестта е заплашвана с брадва, сито и огън: „Ти горска макя! Ти си грозна, умразна! Бегай не плаши детето, че имам манара, че те насечем!. . . че си имам сито, че те пресейм!. . . че си имам огин, че те изгорим!"[12] При тези баяния и заклинателни формули, които се произнасят върху болния, се чака резултат от силата на словесното пожелание или изписване.

В редица случаи пожеланията за отстраняване на болестта са изразени чрез усложнени сравнения, чиито успоредни реализации се очаква да доведат до желания резултат и при болния.

Да штат болезни повена,
повена и посана;
като цвете откаснато,
като сено откосено,
като риба утровена.
Да штат са болезни разне,
като сестри по маже,
като брате по делба.
(СбНУ, XI, 89, 90)

[11] Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 553.
[12] СбНУ, кн. XII, с. 144; СбНУ, кн. I, с. 87; СбНУ, кн. IX, с. 139.

Два са орли били,
бела пена плювали;
пената по каменето падала.
От пената каменето се пукнали.
Пукнали са тия очи, що погледная,
що пререкоя и посекоя.
(СбНУ, XII, 150)

В старобългарските баялни формули и заклинания (познати в преписи от XVI—XIX в.) се казва, че „тур и елен" орели в морето, като искали да „сеят пясък". „Когато този пясък излезе (поникне), тогава да потече кръв" на лицето, което подлежи на лекуване.[13] Механизмът на аналогията често се използува за повлияване върху болестта.

При пожеланията да се отстрани болестта често се разгръща истинска вълна от поетични сравнения, взети от живота и природата и облечени в еднакви формули. Например болестта да се пръсне „като прах по път, като пяна по вода, моми от хоро"; на болния да олекне „като агне на зелена трева, като пиле под майчино крило"; болестта да остане в болния „колко стои вятър на рид" и т. н.[14]

В зависимост от подхода при изпъждането на болестта (заплашващ или умоляващ) баячките усилват ефекта на словесното въздействие със символната употреба на съответни предмети и сечива. При заплаха се използуват ножици, ножове, брадви, а при молба — житни и ръжени класове, орлови пера и червени нишки от дрехите (символизиращи сила, плодородие и здраве):[15]

Язе да ида да викам
Нона басмарка
да ти пребае:
с пет пръсти лековити,
с бело перце,
с ръжан класец,
с червен конец.
(СбНУ, XI, 89)

Трети вид баяния се отклоняват от простото наричане и пожелание и се домогват до по-силна степен на внушение чрез словесно пресъздаване и драматизиране на срещата между баячката и болния или между болния и доброжелателни светии, които го отпращат при нея да му бае.

В тези по-устойчиви сюжетни линии се вплитат редица второстепенни, които превръщат баянията в сложни сюжетни комплекси с фантастично съдържание, целещи да разпалят въображението на болника и неговите близки, да усилят вярата в чудодейната сила на лекуването и не на последно място — да усилят чувството на уважение към баячката, на преклонение и страхопочитание пред нейната мощ.

Тръгнал Иван
да бере шетлика, метлика,
та се убол на орлови нокте,
на замени кости,
та па викал, колку можал,

[13] Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Цит. съч., с 541.
[14] М. Арнаудов. Баянията. . .
[15] Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 537, 542; СбНУ, кн. XII, с. 144, 145; СбНУ, I, 87.

колку можел, та заплакал.
Срешнала го св. Богородица,
а тя му рекла:
Иди при Мина басмарка
да ти побае с бело перце,
с червен кончец,
с ръжен класец,
да ти олекне
като леко перо.

(СбНУ, XI, 87)

В редица баяния от този тип се възпроизвеждат предполагаемият начин за настъпване на болестта, виновниците за нея, препоръките към болния да иде при съответна баячка, срещите му със светии и т. н. Особено важно е да се отбележи репродукцията на момента на увредата и свързаните с това изживявания на болния.

Изключителен интерес представлява старобългарското заклинание против ухапване от бясно куче или вълк поради голямото му сходство с „чудесния“ характер на народните баяния от по-ново време, целещи репродукция на събитията около боледуването. Ето новобългарския превод на това заклинание: „Господи боже наш! Вървеше св. Йоан в света гора и носеше света брадвичка да пресече свето дърво. И срещнаха Йоана бесни кучета и бесни вълци. И дойде му глас от отца и сина и светия дух и рече: Йоане, върни се, не бой се, но дай на човека божие тяло, божия кръв, да яде и да му бъде за изцеление и да бъде здрав в името на отца и сина и светия дух, сега.“[16]

Този тип баяне съдържа елементите на припомняне, сходни с техниката на вербалното насочване към събитията около заболяването, когато те са известни, или пък на сугестиране на неприятни телесни усещания с оглед на репродукция на тежкото изживяване на началото на болестта. Те справедливо се сочат като първообраз на българските отреагиращи психолечебни методи — „репродукция“ и „декапсулация“.[17]

Ето подобно по характер баяне от края на XIX в.: „Излезли са 77 и половина вери ношници и лошотии: страшни, мръсни, галатни. Излезли са низ гора, низ гора, низ брежища, низ скали, низ сложища, низ долища, низ рудини, низ планини. През поле дойдоха, гора потрошиха; през вода минеха, вода пресушиха. Що ги видело и що ги е чуло, се бегало. А това, що излезло у сред нощта, та оградисало, оно не могло да утече. Они го наместо стигнали, на заглаве му стигнаха, кости му потрошиха, черева му покинаха, месо му изгризуха, кръв му изпиха. Оно къде да иде, къде да се дене от болки и от лошотии“ (СбНУ, IX, 137).

Така започва възпроизвеждането на картината на разболяването, след което болният започва да вика от болки, среща го св. Богородица, праща го при басмарка, която призовава Кузман и Дамян за лек.

Черните дела на тия „лошотии“ са толкова драстични, че те заслоняват самите извършители. Изглежда, не е случайно, че те се означават само с качествени определения: „лошотии“, „вери“, „страшни, мръсни, галатни“

[16] Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 551; вж. варианти: СбНУ, кн. VIII, с. 154, 159; СбНУ, кн. IV, с. 105; СбНУ, кн. I, с. 90. Ат. Атанасов. Проучване върху българските отреагиращи психолечебни методи — репродукция и декапсулация. Дисертация (машинопис). С., 1969, с. 30—49.

[17] Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев. Цит. съч., с. 543; СбНУ, кн. 16—17, с. 264—266; СбНУ, кн. 21, с. 147; Византийские легенды. Л., 1972, с. 7—9.

и т. н. Отрицателно-емоционалните качества на болестите като че изчерпват тяхната същност. В баянето болестите като феномени, като същности остават скрити зад промените, които предизвикват у човека: счупени кости, изпита кръв, накъсани черва и т. н. Освен това тези промени не се мислят в собствен смисъл, а като независими една от друга. Последното е пречка да се съзре в съвкупността от промени общата картина на болестта: виждат се само „промените", а болестта остава зад тях. Затова тези прояви се схващат като нещо чуждо и придадено към организма.

Изключителен интерес представлява баянето на жена, чиито деца умират: виновна за това се мисли звездата „Сътурница-вечерница". В баянето се разгръща драматичен разказ на срещата между св. Георги и св. Мария, чието дете уж отвлякла звездата. Св. Георги я успокоява, че ще върне детето ѝ, и преодолявайки сложни препятствия, успява (СбНУ, IX, 139).

В цитираните баяния и заклинателни формули се преследва същата ясна цел: отстраняване на болестите от болния, отстраняване на неясната и безплътна същност, връхлетяла човека в резултат на мистичните въздействия на тайни сили, демони или предмети — носители на такива сили.

Четвъртата група може да бъде формирана от баянията със сложни сюжети със задължително участие на християнски светии. В тяхно име болестите и недъзите се призовават да напуснат болния. Призовават се и самите светии да съдействуват за изцелението.

Тази група баяния и заклинателни формули с неканоничен характер непосредствено се доближава до молитвите за болести, които вече са изцяло ориентирани към вярата — фатална и безутешна — в силата и благоволението на светиите да лекуват. В случая се касае за баяния, на които е придаден християнски характер.

В редица старобългарски заклинания от XIV в. се призовава „в името на живия бог" змиите да бъдат покорни на споменатия по име „раб божнї".

Света макье Богородичко,
свети Петре,
свети Илия,
свети Иване,
свети Никола.
Прийдете, прийдете,
да кажете на тая руса
да бега от (името на болника).
(СбНУ, XII, 146)

В баянията от този вид сред множеството светии решително преобладава призоваването на св. Богородица. В цяла поредица баяния, след като се възпроизвежда стихийното и разрушителното преминаване на „триста юди, триста самодиви" през повалени гори, които силно вредят на човека и го разболяват, св. Богородица дочува болника и го успокоява, че е миросан и кръстен и че ще прогони болестите в гори „тилилейски". „Кузмане и Дамяне, и ти дай цяр и лек!" — заключава обикновено тя (СбНУ, XXI, 67).

Интересно е честото позоваване за помощ и към светите врачове Козма и Дамян, които според византийските легенди били лекари. В деня на техния празник се берат билки, считани за най-лековити. „Кузмане и Дамяне, аз да бая, вий да цирити" — завършва едно баяне (СбНУ, VII, 144).

За разлика от баянията с включване на светии молитвите вече имат универсален характер, те са общоупотребими, имената на болните много рядко се включват в тях и те добиват стандартна словесна форма. Както и при

езическите обреди, молитвата е общуване със свръхестественото. И резултатът от молитвата, както и от езическите обреди, се свързва с изпълнението на известни условия, главното от които е да се „вярва в благостта и всемогъществото на Бога и съзнание за своето душевно и телесно безсилие, за пълната своя зависимост от твореца-Промислител"[18].

Варианти на молитвите за болести към светите врачове Козма и Дамян, към св. Богородица, към Христос и други светии се срещат нашироко в познатия ни фолклорен материал.[19] Някои от тях имат неканоничен характер, а други са въведени в ежедневния богослужебен култ и се четат за изцеление на вярващите. Апокрифни текстове и молитви (против зъбобол) са свързани и с името на Антип Пергамски.[20] Една такава молитва намираме и в ръкописен лекарственик от XIX в.: „Священомучениче Антипе. . .помолися с мне грешний к Господу Богу о отпущения грехов моих и от нестерпимыя о неутешимыя зъбуныя и главныя болезны, избавимя молитвами твоими. . ." (СбНУ, XII, 352).

В народната празнична система дните на светците-лечители имат и специален аспект: те се чествуват и като лечители-застъпници.[21]

Материалните носители на магичните целебни сили — амулети, икони, кръстове и др., влияят върху болестите. Те предпазват носещите от влиянието на злите сили — техни антагонисти, по-рядко изгонват болестите от тялото на страдащите.

Според Г. Големанов баялните формули за тежките „неверни" болести са само устни, а за познатите (рани, маголи, зъбни, очни, ушни и др.) се правят записи върху хартия, която се носи, докато болният оздравее (СбНУ, XXX, 45).

Записите на молитвени речи и знаци или частите от предмети на религиозния култ, които свещенослужители дават на болните (СбНУ, кн. I, 88), имат същото магично предназначение: да съпричастяват болния човек с влиянието на тайните доброжелателни сили. И. Басанович съобщава за носене на амулети за главобол в косите и в шапките на мъжете, за „уроки" по шапчиците на децата и т. н. (СбНУ, V, 78). Тук се цели и по-конкретно съпричастяване на амулета с болното място. Такъв смисъл имат и заклинанията против кръвотечение от носа, които се изписват върху нож, носен като амулет.[22] Очевидно ножът трябва да уплаши болестта.

Още по-силна съпричастност на човека с тайните сили се очаква от изписването на заклинателната молитва върху ноктите, пръстите на ръцете или краката на човек и върху копитото на кон. При децата, болни от заушка, подутото място се загражда с кръг от мастило, в който се начертава кръст и други знаци. Така силата на кръста да лекува се прилага на конкретното болно място (СбНУ, I, 86; срв. СбНУ, XXXII, 147).

Същият магичен смисъл е заложен и в лекуванията чрез молитви пред „чудотворни" икони. Исторически красноречив пример за това е описан от М. К. Цепенков с иконите на св. Богородица във Велес, на св. Катерина — в Прилеп и Св. Наум — в Битоля (СбНУ, XV, 77).

---

[18] Молитвеник. С., 1972, с. 3—10.

[19] СбНУ, кн. XII, с. 352; СбНУ, кн. XXX, с. 45; СбНУ, кн. V, с. 78; Ц в. К р и с т а н о в, И в. Д у й ч е в. Цит. съч., с. 540, 542, 543.

[20] Ц в. К р и с т а н о в, И в. Д у й ч е в. Цит. съч., с. 543.

[21] СбНУ, кн. XII, с. 352; Ц в. К р и с т а н о в, И в. Д у й ч е в. Цит. съч., с. 543; Д. М а р и н о в. Жива старина, кн. I. Русе, 1891, с. 54—182; СбНУ, кн. XXI, с. 44—48; СбНУ, кн. XXX, с. 45—47.

[22] Ц в. К р и с т а н о в, И в. Д у й ч е в. Цит. съч., с. 551.

* * *

Анализът на приведения материал за ролята на доброжелателите (народни лечители и служители на богослужебния култ) и за средствата, с които те си служат (магии, баяния, молитви), показва възгледа за болестта като нещо по-често неясно и неопределено, понякога живо и способно на човешки преживявания, но във всички случаи чуждо на организма, което трябва да бъде отстранено от него. По своята мистична същност от тази представа не се различава и библейското понятие за болестта: наличието в тялото на зъл дух, който трябва да бъде изгонен. Това понятие за болестта е било присъщо на всички първобитни народи. То е запазено до късно в народната лечебна практика на много народи.[23] Схващана така, болестта се носи ту от действия, ту от предмети, ту от демони. Тя се отстранява от тялото на заболелия много често и до късно чрез средствата и прийомите на магията на подобието на действието и нейните по-късни форми (имитативни и контагиозни).

Огромното разнообразие на магичните лечебни практики в крайна сметка се свежда до формулиране и приложение на древния терапевтичен принцип — similia similibus curantur (подобното да се лекува с подобно). Най-вероятно при прехода към класовото общество този принцип се сменя с „contraria contrariis curantur“ (противоположното да се лекува с противоположно), което ознаменува началото на следващия, научния етап в развитието на медицината и терапевтиката в частност.

Изложението и интерпретацията на материалите показва, че и българската лечебна практика познава този първи етап в развитието на медицината.

Магические способы лечения в болгарской народной медицине

Минчо Георгиев

(Р е з ю м е)

В статье сделана попытка изложить синтетически и осмыслить магическую практику лечения в болгарской народной медицине. Эта практика состоит в способах магического лечения, универсальных лечебных методах и средствах, заговорах, молитвах о выздоровлении. На основе способа воздействия автор пытается классифицировать виды магического лечения. Показаны народные лечебные средства и представления о сущности заболеваний. С позиции историко-материалистического понимания магии, болгарские лечебные методы этого типа представлены как исторически обусловленные формы приложения принципа „similia similibus curantur“ (подобное лечится подобным), характерного для раннего периода развития медицины.

[23] М. А р н а у д о в. Баянията. . .

Magical Healing in Bulgarian Folk Medicine

Mincho Georgiev

(S u m m a r y)

An attempt is made in this article synthetically to set forth and render meaningful the magic healing practices of Bulgarian folk medicine. They are: magical treatments, universal healing methods and media, spell binding, and prayers for the restoration of health. On the basis of the way in which an impact is obtained, the author tries to classify the magic treatments. Folk curative media and ideas about the essence of the sickness are shown. On the basis of a historical and materialistic concept of magic, Bulgarian healing practices of this type are shown as historically conditioned forms of applying the principle of *similia similibus curantur* (like cures like), characteristic of the early period in the development of medicine.